Op. 3178 3

1942

OP.U ϕ3178

PIERO MARTINETTI

I. G. FICHTE

dal vol. di Em. Morselli, La nostra inquietudine ed altri scritti, Milano, Garzanti, 1942

FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE DELL'UNIVERSITÀ DI TORINO
10124
Via S. Ottavio 20
Segreteria
Tel. 87.48.11
Biblioteca e sale riservate
87.06.33
Tel. 87.08.43
ISTITUTO

1942

T0005047851300319

In Emilio Morselli l'influenza di Fichte riflette solo una parte del pensiero fichtiano: quella che dalla natura e dalla società speculativamente costruite e poste come dati si eleva a ricostruire la vita ideale dello spirito nel diritto, nella morale e nella religione. Ed anche in questa parte non accoglie tutto: egli ne ripudia, come altri fichtiani, il nazionalismo violento e retorico dei « Discorsi alla nazione tedesca ». In realtà nel pensiero filosofico di Fichte si associano, come del resto anche nella sua personalità, elementi eterogenei, quasi contrastanti, che anche le sue ripetute elaborazioni della « Teoria della scienza » non sono mai riuscite a conciliare. A questo intimo dissidio hanno concorso forse anche l'affrettata, tumultuaria redazione della « Teoria della scienza » del 1794 e le incessanti preoccupazioni polemiche contro avversari ed emuli: quanto diversa, nel processo e nei risultati, la tranquilla, quasi impersonale formazione dell'« Etica » e della « Critica » in Spinoza ed in Kant!

Anche per Fichte il dato primo, su cui riposa l'edificio di tutto il nostro sapere, è il contenuto della coscienza. Senza arrestarsi ad un'analisi di questo contenuto, egli accetta fin da principio come un dato indiscutibile il risultato essenziale della

critica kantiana: il nostro sapere riposa sopra l'attività organizzatrice d'un principio, nel quale hanno il loro fondamento tutte le nostre conoscenze a priori; questo principio è l'Io puro. Ma Kant si era limitato a mettere in luce i risultati della sua analisi senza cercar di risalire al principio primo e di seguire sistematicamente questo nello svolgimento della sua attività formatrice: di più aveva accolto come dato, senza preoccuparsi della sua origine, l'elemento sensibile, materiale. Fichte si propone invece, sotto l'influenza di Spinoza, di dare una ricostruzione sistematica di questo processo in modo da derivare dal primo principio la materia come la forma del nostro conoscere e di subordinare tutta questa produzione dell'io teoretico al suo fine pratico, cioè all'io morale. Questo è il disegno che Fichte si prefisse fin dal 1794 nella sua « Teoria della scienza ». La posizione prima è per lui la posizione dell'Io puro, dell'Io impersonale superiore a tutti i soggetti, dello Spirito. Esso non è per Fichte una cosa, un oggetto: come potrebbe esso, che è il principio della coscienza, cadere sotto la coscienza? Ma non è nemmeno un principio logico, teoretico: in fondo è l'autocoscienza d'un'attività, d'una volontà pura originaria, autocreatrice, che, anche come Ragione, è essenzialmente Ragione pratica. La Ragione teoretica non ha nelle sue creazioni incoscienti che una funzione subordinata alle finalità della Ragione pratica: in questa si rivela la vera essenza dell'Io puro creatore. L'intuizione dell'Io puro è quindi un'intuizione a priori, come intuizione di qualche cosa che, in quanto condizione della coscienza, deve assolutamente essere: l'appello a questa intuizione è l'appello ad una più profonda esperienza interiore, ad un'esperienza privilegiata, che ha solo bisogno di essere risvegliata per imporsi immediatamente ed a priori.

La posizione dell'Io puro risponde, *mutatis mutandis,* alla posizione della Sostanza nell'Etica di Spinoza. Questa posizione

doveva essere il punto di partenza di una costruzione a priori di tutto il mondo dell'esperienza, della natura come dello spirito. Anche qui Fichte aveva probabilmente dinanzi a sè l'esempio di Spinoza: e, come Spinoza, si illudeva di dare a questa costruzione un carattere matematico. Nell'atto della pubblicazione della « Teoria della scienza », Fichte non nascondeva che egli voleva essere l'Euclide della filosofia, colui del quale Kant aveva detto nei suoi Prolegomeni (§ 4) che la metafisica lo attendeva ancora.

Ripetutamente però Fichte protesta contro l'accusa di spinozismo: egli riconosce l'impossibilità di dedurre dall'unità assoluta dell'Io puro il molteplice; la sua costruzione non vuole quindi essere una derivazione, una deduzione in senso logico. L'Io puro è il principio assoluto che è necessario porre come il presupposto a priori di tutta la vita della coscienza, ma non è il principio della mutabilità e della molteplicità. Bisogna perciò porre accanto all'Io puro un altro principio, che sia altro dall'Io solo formalmente, che non eriga di fronte ad esso un'altra inconcepibile realtà, ma sia come la realtà stessa dell'Io in certo modo diminuita e ad esso opponibile: questo principio è per Fichte la Riflessione, una specie di Maya che degrada formalmente l'Io assoluto, lo trasforma in un oggetto e vi introduce la molteplicità. Questo carattere formale del principio dell'illusione testimonia soltanto della recisa riluttanza di Fichte a riconoscere il larvato ma incontestabile carattere dualistico del suo pensiero. A tal fine egli introduce già subreptiziamente nel concetto stesso dell'Io puro, dell'Assoluto, una dualità originaria di direzione che rende possibile l'isolamento delle due direzioni e la costituzione dell'una di esse in un'attività finita, opposta all'Assoluto, principio dell'imperfezione. La posizione originaria dell'Io come attività infinita e come ritorno perenne a sè, come rinnovamento infinito, è la posizione d'un'attività che ha im-

posto a sè il ritmo della produzione, della riflessione su questa produzione e dell'elevazione sopra di essa ad una produzione nuova. Questa è la posizione d'un principio in apparenza unico (e in fondo naturalistico), nel quale tuttavia l'attività produttrice è scissa dalla sua sostanzialità, che è il risultato della sua produzione e l'oggetto della sua riflessione. La Riflessione come principio della vita empirica è una riproduzione dell'Assoluto (se così è lecito dire) fuori dell'Assoluto stesso, la quale ritiene dell'Assoluto solo la forma, l'attività creatrice, ma non ha la sostanza sua in se stessa e deve perciò cercare fuori di sè, nell'Assoluto stesso, l'oggetto delle sue creazioni e delle sue riflessioni; e perciò lo apprende allora come opposto a sè, come il suo limite, come non pensiero, come essere puro e semplice. Quest'opposizione qualifica nel medesimo tempo la Riflessione come sapere puro e semplice, come qualche cosa di relativo che porta con sè la divisibilità e la molteplicità; essa spezza l'unità della Riflessione come quella dell'oggetto in una molteplicità mutevole e non si arresta mai su questa via. Così all'io della Riflessione che è un io decaduto e molteplice si oppone un oggetto anch'esso molteplice e divisibile: dalla sfera dell'Assoluto discendiamo nella sfera della realtà empirica, la quale ritiene però sempre dell'Assoluto l'aspirazione a ritornare all'unità perfetta ed attua questo ritorno in un processo infinito: la coscienza umana è il processo di reintegrazione dell'Assoluto.

La filosofia di Fichte non è quindi un monismo idealistico o, peggio, un idealismo subbiettivo: l'Io puro è lo Spirito in senso generico, lo Spirito assoluto che fonda ed antecede ogni distinzione d'individui. È un idealismo trascendentale, in quanto spiega il mondo come costruzione d'un'attività spirituale formale; l'obbiettività sua si fonda, come per Kant, su di ciò che quest'azione formale è superindividuale. La differenza tra Kant e Fichte è questa: che Kant pone *ex abrupto*

la dualità della materia e della forma, dell'empirico e dell'assoluto, come un inizio non ulteriormente esplicabile; vi è dinanzi a noi una molteplicità di dati sensibili, di cui è vano cercare l'origine, e vi è l'esigenza assoluta d'un'unificazione formale, che aspira verso un'unità assoluta. Tutto il processo della conoscenza e della vita è una subordinazione progressiva del dato, una realizzazione sempre imperfetta dell'unità. Anche per Fichte vi è la posizione originaria d'una dualità inesplicabile: ma questa risulta dalla posizione, accanto all'Unità assoluta, d'un principio dell'apparenza (la Riflessione), dal quale si svolge poi tutto il mondo dell'esperienza. Mentre quindi in Kant la filosofia procede analiticamente, parte dal dato empirico e mette successivamente a nudo la serie delle sintesi formali che costituiscono la conoscenza e la moralità, Fichte adotta un procedimento assai più audace; egli parte dalla Riflessione e ne deriva tutto ciò che non è l'Assoluto, quindi anche la materia del senso, per una specie di processo dialettico implicato fin dall'inizio nella dualità originaria. L'Uno, l'Io puro è la tesi assoluta: la Riflessione è l'antitesi, che a sè come pensiero apparente oppone l'essere dell'Assoluto, ma come un essere egualmente apparente; la determinazione reciproca di questo pensiero apparente e dell'essere apparente è la sintesi per cui al pensiero determinato e perciò relativo e molteplice si oppone un essere, un non io anch'esso relativo e molteplice. Questi tre momenti non sono evidentemente tre cose, ma tre atti, gli atti che antecedono, come condizioni, la coscienza. Il primo è la posizione d'una realtà assoluta: gli altri due appartengono già al mondo dell'apparenza. Questa triade, a cui Fichte riattacca (assai arbitrariamente) i tre principii logici supremi, costituisce poi per lui anche il ritmo che regge tutto l'ulteriore divenire della coscienza.

L'attività della Riflessione dalla sua prima contrapposizione

dell'io e del non io fino al termine suo ideale, che è la reintegrazione dell'unità dello Spirito per virtù dell'io pratico, può essere distinta in due fasi. Nella prima essa crea il mondo degli oggetti e la molteplicità dei soggetti empirici. L'attività dell'io pratico, che deve realizzare l'unità, non è possibile se non alla condizione che esso sia come spezzato in una molteplicità d'individui, nella quale l'io pratico persegue poi il suo ritorno all'unità: ma la molteplicità degli individui è solo possibile per mezzo dei corpi, che sono lo strumento della loro comunicazione; l'io pratico deve quindi prima realizzarsi in un mondo materiale, nella natura, che è la condizione dell'esistenza dei corpi. In questa prima fase la Riflessione è spontaneamente ed inconsciamente produttrice, imita l'attività dell'Assoluto; ma la produzione sua è puramente formale, è produzione di schemi, di imagini, le quali per l'incoscienza della produzione appariscono poi alla coscienza come degli essere reali, dei dati. È superfluo dire che tutta questa costruzione a priori del mondo naturale, cioè d'una realtà che si sottrae assolutamente ad ogni costruzione di questo genere, si riduce in Fichte ad una combinazione di artifizî, di espedienti sofistici, che non hanno più per noi alcun valore. Essa destò già fin d'allora la derisione ironica di spiriti acuti. Ben altro cela in sé l'infinità misteriosa dei mondi che una serie di giochetti dialettici fra l'io e il non io! Il torto principale di questa riduzione della natura ad un sistema di schemi astratti sta nell'aver privato di una vita propria e d'un'anima interiore tutto il mondo inferiore al mondo umano: le forme dei viventi non sono per Fichte che un episodio della Riflessione, una creazione incosciente del suo processo dialettico, la quale serve unicamente alla realizzazione dell'unità morale nel mondo umano. Questo è il punto che ha provocato in Schelling la creazione d'una filosofia della natura e l'abbandono del punto di vista critico. E qui, forse più che

altrove, Fichte subì disgraziatamente la schiavitù delle forme affrettate che egli aveva dato nel 1794 alla « Teoria della scienza ». Forberg lo riconobbe già allora: Fichte pagò caramente il privilegio d'aver composto troppo presto il suo capolavoro.

Nella seconda fase la Riflessione è veramente riflessiva, ripiegamento sopra la sua produzione incosciente, penetrazione ed esplicazione che riesce in fine alla comprensione della sua non esistenza assoluta ed al riconoscimento del vero essere che è l'Assoluto. Questa è l'opera dell'io pratico, che si esplica nella costituzione della società e nella realizzazione dei suoi fini (diritto, morale, religione). Il diritto pone la molteplicità dei soggetti empirici come viventi in società sotto un sistema di leggi. Esso è la condizione antecedente e necessaria della possibilità della morale: e siccome la morale resterà sempre uno sforzo verso un ideale inarrivabile, così il diritto, senza esaurirsi nella vita morale, avrà sempre la sua ragione come preparazione, e condizione della stessa. La morale afferma l'unità della Volontà, restaura in essa quell'unità che la Riflessione aveva spezzato. Il valore della volontà morale risiede appunto in questo suo carattere formale dell'unità. Lo Spirito assoluto è attività, è volontà pura, ma non ha un contenuto altro da sè: esso differisce dalla volontà empirica solo per la sua unità. Da questo carattere formale della volontà morale come unità Fichte deduce che la moralità è essenzialmente un fatto sociale. L'unità della volontà non può essere raggiunta che per la comunione di tutti gli esseri razionali; l'individuo non può mai considerare la moralità come realizzata in sè solo: l'uomo è morale solo in quanto coopera a realizzare la libertà e l'unità spirituale nel mondo. È solo per l'azione sociale, per il sacrificio di sè all'umanità che l'individualità bruta si converte in una personalità morale, cioè in un essere che ha un carattere ed un valore universale.

Ma lo sforzo della volontà morale verso l'unità si risolve necessariamente in una serie infinita di sforzi: l'uomo è destinato ad aspirare ad elevarsi verso un ideale sempre più alto senza realizzare mai quell'unità che è il termine della sua aspirazione. A quest'imperfezione soccorre un grado più alto della vita, che ne è il grado supremo: la vita religiosa. In questo punto è stato attribuito a Fichte un mutamento di dottrina; e questo è vero fino ad un certo punto, in quanto Fichte negli ultimi anni rivolse più particolarmente la sua attenzione sul problema religioso: basta a questo riguardo confrontare le lezioni sulla Missione del dotto del 1794 con le lezioni sullo stesso argomento del 1805 e del 1811. Ma in realtà più che di un cambiamento di dottrina si tratta d'una oscillazione, d'un dissidio interiore mai conciliato, che qui è necessario mettere in luce. Il problema del ritorno della coscienza finita all'Assoluto nella religione dipende dal modo con cui è concepito il rapporto della Riflessione con l'Assoluto. È la Riflessione una formazione illusoria destinata ad aver fine ed a chiudersi con un ritorno alla supercoscienza dell'Assoluto od è una manifestazione reale che, senza procedere direttamente dall'Assoluto, in qualche modo ne dipende e lo accompagna eternamente come una specie di rivelazione esteriore? Escludiamo in primo luogo le due soluzioni, estreme: quella che fa del mondo della riflessione un'illusione pura e semplice e quella che ne fa una produzione dell'Assoluto. Si potrebbe citare, è vero, dei testi in pro dell'una o dell'altra. « Il mondo delle cose mutevoli (è detto nella *Wisenschaftslehre* del 1801, II § 32) non è assolutamente; esso è il « puro nulla ». Esso è assolutamente staccato dall'Assoluto. « L'eterno non trapassa nel perituro, perchè allora cesserebbe di essere l'eterno, ma resta per sè chiuso in sè, simile a sè ed a sè soltanto. Il mondo non è nemmeno uno specchio, un'espressione, una rivelazione dell'Eter-

no, perchè l'Eterno non può riflettersi in raggi spezzati: ma è l'immagine e l'espressione della libertà formale (della Riflessione), è la lotta dell'essere e del non essere, è l'assoluta contraddizione interna » (ib.). Ma se il mondo in realtà per Dio non esiste, bisogna allora ridursi ad un fenomenismo nihilistico; e questo è ciò che Fichte vuole ad ogni costo evitare. Altrove invece, come p. es. nella « Guida alla vita beata », Fichte identifica la Riflessione col Verbo del quarto vangelo e così conferisce al mondo una realtà quasi divina. La Riflessione o il Verbo è nell'Uno come momento formale; il Verbo procede quindi da Dio e il mondo dal Verbo; così il mondo stesso è divinizzato o almeno confuso con Dio in una indivisibile unità.

In realtà Fichte, aiutato dalla sua terminologia sibillina, si arresta in generale in un'equivoca posizione intermedia. La Riflessione non è una creazione assoluta dello Spirito e tuttavia è solo per virtù dello Spirito: quindi è e non è, è un mondo contraddittorio che traduce il ritmo sempre uguale dell'attività dell'Assoluto in un processo teleologico, in un'approssimazione infinita alla immedesimazione sua con l'Assoluto. Quindi questo non è in sè un primo principio del mondo; esso è un atto eterno, un eterno presente che costituisce l'eterno fondamento della Riflessione e resta, come tale, il fine al quale essa tende, come al suo limite, per risolversi in esso con un atto di amore mistico. Nel dualismo indiano una volta che l'anima si è elevata al riconoscimento dell'unità assoluta, la molteplicità scompare; secondo Fichte invece la Riflessione, anche giunta al riconoscimento dell'Assoluto e del suo rapporto con esso, rimane per noi ancora accanto ad esso come la sua espressione inseparabile. Vi sono quindi come due Assoluti: un Assoluto per noi, la Riflessione, ed un Assoluto in sè; questo punto di vista dualistico è costante in Fitche. Ma ciò che

resta sino alla fine incerto è il loro rapporto. Si può dire che dal 1801 in poi Fichte oscilla fra l'aspirazione eraclitica e l'ispirazione eleatica. Alla prima corrisponde il punto di vista dell'uomo, alla seconda quello di Dio. Per l'uno come per l'altro il mondo è la manifestazione di Dio; ma per il primo l'accento è posto sul mondo, per il secondo è posto in Dio. Sotto il primo aspetto il senso della realtà gli fa apparire la serie dei momenti della Riflessione come la vera rivelazione di Dio; di fronte alla quale Dio, come termine ideale di tutta la serie, è poco più che il nome dell'unità di tutte le sue rivelazioni senza fine. Nel primo periodo della speculazione di Fichte l'attenzione e l'interesse suo sono rivolti specialmente verso questa rivelazione, che è, nella pienezza sua, coscienza dell'ordine morale delle cose. Questo diventa per lui un Assoluto relativo, di fronte al quale l'Assoluto in sè quasi scompare. Sotto il secondo aspetto prevale l'ispirazione religiosa; il mondo è una rivelazione di Dio che aspira ad annullarsi davanti a lui; lo Spirito assoluto, che è al di là della coscienza ed è accessibile solo per una specie di unione mistica, rimane come la sola vera realtà, il solo bene assoluto. Nel secondo periodo della sua speculazione Fichte inclina volontieri verso questa forma di religiosità mistica: il mondo della Riflessione si riduce allora ad essere lo strumento necessario, ma provvisorio, dell'Assoluto in sè. Gli stessi ripetuti tentativi di esposizione della « Teoria della scienza » dal 1801 in poi mostrano con la loro oscurità imbarazzata che Fichte non giunse mai qui, anche per se stesso, a nessuna conclusione veramente chiara.

Non si può disconoscere tuttavia che la tendenza da Fichte preferita nel secreto del suo spirito era la tendenza eraclitica, naturalistica. In fondo la stessa Unità assoluta, della quale la Riflessione riproduce formalmente la natura, è una attività che sempre straripa da se stessa e si realizza eterna-

mente non uscendo mai dal suo sforzo di realizzarsi. Lo Spirito di Fichte è una Volontà perpetuamente insoddisfatta; introducendo in sè il concetto del divenire, essa assume già un carattere naturalistico. Quest'ambiguità penetra tutta la filosofia religiosa di Fichte; Dio non è più qualche cosa di trascendente, ma è l'ipostasi nella quale è sostantivato l'ordine del progresso infinito che il mondo realizza. Il dualismo quindi si attenua; la Riflessione, che è la rivelazione dell'Assoluto e lo strumento della sua realizzazione, finisce per assorbire in sè tutta la realtà ed anche l'Assoluto. Anche dicendo che Dio personifica la realizzazione infinita dell'ideale morale, non si esce con ciò dalla vita empirica; che cosa può essere una realizzazione dell'ideale morale, che non sia tuttora anche una moralità in atto? Dio non è mai ancora altro che l'ordine morale considente nella sua totalità; il mondo ideale non è che la comunione di tutte le rette coscienze nell'unità della vita morale. Già nella lettera scritta in risposta a Forberg (1798) Fichte identifica Dio con l'ordine morale del mondo. « Moralità e religione sono una sola e medesima cosa; entrambe apprendono il soprasensibile, la prima per l'azione, la seconda per la fede » (S. W., V, p. 209). Ma è specialmente nel «Destino dell'uomo » (1800) che la sostanza del mondo nel quale viviamo è ridotta ed essere il riconoscimento e il compimento del dovere: « noi non possiamo negare questa legge senza che il mondo e col mondo anche noi precipitiamo nel nulla » (S. W., II, p. 263). Le pagine con le quali si chiude quest'opera sono un vero inno panteistico alla Volontà infinita ed universale. Il mondo è il teatro dell'azione morale e quindi è già, come tale, tutto pieno di Dio; ma il male è che il concetto di Dio, il quale si esaurisce in questa deificazione del mondo, non ha più un luogo suo, una giustificazione sua al di là della vita morale. Il segno di Dio diventa allora un ideale terrestre;

e come ogni ideale terrestre corre il pericolo di degradarsi in una divinizzazione dell'ordine naturale. Il mondo dei corpi non è più qui, come in Kant, l'opposto dell'attività spirituale e l'ostacolo alla sua realizzazione; ma è una creazione di quest'attività ed una condizione del suo attuarsi. Il corpo non è che la volontà obbiettivata: solo per mezzo suo i singoli soggetti possono entrare in rapporto e raggiungere l'unità. Quindi anche il corpo deve essere riconosciuto e santificato come strumento necessario della realizzazione dello spirito. Le conseguenze di questo punto di vista si rivelano poi con tutta chiarezza nel problema dell'immortalità. Esso non ha più per Fichte nessuna importanza, perchè l'individuo non ha realtà fuori della vita morale dell'umanità. La vita eterna non è al di là della tomba, dice Fichte nella « Guida alla vita beata » (S. W., V, p. 408-9), ma è già qui nell'unione di Dio e questa unione risiede non nell'identificazione con l'Assoluto, che è impossibile alla coscienza, ma nell'unione con le sue forme, con la sua rivelazione eterna, con la ragione. Parlare d'immortalità in questo caso, come fa Fichte, è solo un arrestarsi in una ambiguità voluta.

La stessa incertezza appare del resto in problemi particolari, come per es. in rapporto al problema politico. Fichte non è stato soltanto il partigiano risoluto e sincero della rivoluzione e del trionfo della libertà contro l'oscurantismo e la tradizione; ma ha propugnato i principii d'un cosmopolitismo che sembrerebbe anche oggi audace. Nello « Stato economico chiuso » ha dato per il primo una soluzione rivoluzionaria del problema economico ed un sistema completo di socialismo di stato. Nei « Tratti caratteristici del tempo presente » (1804) dichiara che la patria dell'Europeo è l'Europa e nell'Europa in particolare quello stato dove risplendono la sapienza ed il diritto. Nei dialoghi sul patriottismo insegna che il vero patriota è

il cosmopolita che cerca di realizzare nel suo paese, per i fini dell'umanità, la libertà e la giustizia; nella « Repubblica tedesca al principio del XXII secolo » annunzia la rivoluzione alla patria tedesca e proclama il papismo come incompatibile con l'esistenza d'uno stato libero. E tuttavia questo spirito così generoso e libero può, sotto altre influenze, diventare l'ammiratore di Macchiavelli, l'apologista della conquista e della guerra. Del resto già nello « Stato economico chiuso » egli giustifica la guerra come mezzo di conquistare le frontiere necessarie ad ogni nazione per la sua vita economica (S. W., III, p. 482). E più tardi sotto l'azione del movimento patriottico antinapoleonico scrive quei « Discorsi alla nazione tedesca » (1807), che dovevano diventare il codice del nazionalismo più brutale.

Questo dissidio si estende anche alla personalità interiore, al carattere: anzi è forse in questo dissidio che dobbiamo cercare la spiegazione di alcuni degli aspetti più discutibili della sua attività di filosofo. Nessuno, anche fra i suoi avversari, ha mai contestato l'altezza della sua intelligenza e, fra le doti del carattere, l'attaccamento inflessibile alla verità, la rettitudine, il carattere dignitoso e fiero. Nella sua difesa degli studenti contro la barbara istituzione del duello e i duellisti egli seppe assumere una posizione bella e generosa; di fronte alla quale fa pena vedere l'acquiescenza pavida di Schleiermacher e dei giuristi Schmalz e Savigny. Ma tutte queste qualità superiori furono in lui guastate da un orgoglio immenso e da una vanità insana, che ne velarono qualche volta anche l'intelligenza. Tutta la sua vita testimonia d'una volontà ostinata e tirannica; i molteplici incidenti con i colleghi, con le autorità, con gli studenti mettono in luce uno spirito aggressivo, superbo, difficile; egli, il filosofo della libertà, è stato il carattere più autoritario e più intransigente. Fu, è vero, un uomo avido

di predicazione e di azione in pro delle idee più generose; ma questo zelo tralignò troppo spesso, come nelle questioni con la massoneria e col senato accademico di Berlino, in uno spirito di dominio e d'intrigo. Egli si considerava come destinato ad essere il capo dappertutto dove entrava; dappertutto portava, come dice W. Schlegel, il suo spirito di autocrate. Appena entrato nella massoneria, per mezzo di Fessler, insorse subito violentemente contro Fessler stesso; ciò che ebbe per conseguenza l'uscita di Fichte dalla loggia. Il suo piano di costituzione dell'università di Berlino era ispirato ad un autoritarismo tirannico che metteva in luce, senza riguardi, le sue pretese ad una vera dittatura spirituale; quando esercitò le funzioni di rettore, la sua intransigenza lo condusse a guastare anche le migliori cause e ad inimicarsi anche gli spiriti più equilibrati e più miti, come W. F. Solger (Solger's Nachgel. Schriften und Briefwechsel, 1826, I, 226-8). Questo carattere lo trascinò naturalmente in mezzo a polemiche violente, delle quali ebbero in primo luogo a soffrire i suoi amici. Per non parlare dell'atteggiamento poco rispettoso verso Kant, al quale pure aveva scritto un giorno per esprimergli la sua imperitura riconoscenza e devozione « con le lacrime agli occhi », l'asprezza con cui trattò Reinhold poco si concilia con l'amicizia iniziata nel 1793 con tanto fervore e con il « rispetto inesprimibile », che aveva dichiarato di sentire per lui. Le polemiche col discepolo prediletto Schelling, continuate per anni con reciproche accuse di plagio, non hanno nulla di dignitoso e di filosofico; sono lo sfogo d'una vanità irritata.

Quest'orgoglio smisurato era fondato sulla sua presunzione filosofica, sull'illusione, che nutriva, d'aver portato per la prima volta sulla terra la luce del vero con la « Teoria della scienza ». Egli era persuaso di possedere il monopolio della verità e perciò trattava tutti gli altri filosofi con una ridicola ar-

roganza; è vero che venne in ciò ben ripagato da Schelling e da Hegel. Ora questo non è stato senza influenza sulla sua filosofia; fu questa infatuazione che gli precluse spesso la via ad un'indagine impersonale e sincera e trasformò il filosofo in un dogmatico, in un predicatore retorico ed altezzoso. Schopenhauer, sotto l'influenza del suo malumore, può aver esagerato qualche volta nelle sue critiche; ma quando ne parla obbiettivamente, vi è nel suo giudizio sull'istrionismo di Fichte molta parte di vero. Il teologo Twesten (1785-1876), che fu scolaro di Fichte, dice in una lettera privata che spesso, e con suo dolore, non poteva vedere in lui che un ciarlatano; e questa è l'impressione che ha lasciato anche in altri contemporanei (Buchholz, Anselmo v. Feuerbach). Il tono che più spesso assume Fichte non è quello del filosofo che cerca la sua via, ma quello d'un rivelatore, d'un dittatore spirituale; egli è stato veramente il primo padre di quella filosofia, che con gli artifizi sofistici, con l'oscurità e soprattutto con l'arroganza cerca di imporsi ai semplici, per i quali oscuro vale sempre come sinonimo di profondo. Questo istrionismo ha avuto la sua espressione anche nel metodo di Fichte; che è tutto una serie di deduzioni e di dimostrazioni, le quali in realtà non deducono e non dimostrano nulla; specialmente la prima parte della « Teoria della scienza » che « costruisce » il mondo è una successione di posizioni arbitrarie e sofistiche, le quali non hanno sotto di sè nulla di serio e di solido. Il giudizio di Schopenhauer sulla « Sittenlehre » (che io riferisco qui nel suo francese originario) è del tutto esatto. « Ce livre est un tissu singulaire de démostrations, affectuantes una forme rigide, et développées, détaillées, expliquées jusqu'au suprême dégré de l'ennuyeux absolu; néanmoins ces mêmes démostrations ne sont absolument fondées sur rien; le point d'attachement d'où elles partent sont quelques suppositions vagues, gratuites et

même déporveus d'un sens exact. Cependat ce livre doit en imposer singulièrment à ceux qui aiment à lire sans bien savoir de quoi il est question et qui alors se trouvent agréablement surpris de recontrer de temps en temps ou quelque vérité triviale ou quelque paradox choquant qu'on leur fait croire être les résultats des démonstrations météorobates qui avaient précédé » (Anmerkungen zu Fichte, Nachlass, III, ed. Grisebach, p. 104).

Non è quindi il caso di esitare a riconoscere che vi è nella filosofia di Fichte una parte (e questa è specialmente la parte formale) la quale non può più avere per noi che un ben scarso valore. Tutte le sue « deduzioni » possono interessare storicamente, ma non hanno più, fuori di ciò, alcun senso. La parte viva del suo pensiero è la costruzione vera che egli ci ha dato, indipendentemente dalle morte forme, della filosofia trascendentale, che Kant si era limitato ad enucleare analiticamente nei suoi elementi; è la costruzione della filosofia dello spirito, che egli per il primo ha genialmente tracciato come il processo dello svolgimento autonomo della ragione dalle sue forme istintive. Questa parte è quella che egli ha particolarmente svolto nelle cosidette sue opere popolari; trattazioni veramente geniali, nelle quali alla profondità del pensiero risponde anche la bellezza ispirata della forma. Qui egli è stato il vero continuatore di Kant. Con Fichte e con Schopenhauer si continua e si chiude il ciclo della filosofia critica; Schelling ed Hegel iniziano, nonostante le analogie apparenti, un tutto altro indirizzo. A questa parte viva del pensiero fitchiano si è riattaccata altrove, nel secolo XIX una specie di rinascenza fitchtiana: essa è anche quella alla quale ci ha richiamato qui, presso di noi, Emilio Morselli, che nel moralismo metafisico di Fichte trovò lo stimolo al rinnovamento del suo pensiero ed alla costruzione d'una propria visione ideale del mondo.

1/8778